

Герцен и философские споры западников и славянофилов в начале 40-х годов XIX века

Настоящая статья представляет собой один из разделов моей диссертации, представленной на соискание ученой степени кандидата философских наук. Оформляя свою диссертацию к изданию особой книгой, я должен был взяться за коренную переработку данного раздела. Кроме Хомякова и Киреевского как представителей славянофильства, я взял еще Аксакова и Самарина. К сожалению, закончить намеченную работу к сроку мне не удалось. Поэтому настоящая статья в неизменном виде воспроизводит соответствующий раздел моей диссертационной работы. Мне думается, что при полном отсутствии марксистской литературы **специально** посвященной разбору философских споров Герцена со славянофилами 40-х годов, настоящая статья может принести известную пользу.

* * *

В истории русской общественной мысли в 40-х гг., борьба западников со славянофилами занимала центральное место. Оба эти направления общественной мысли в самостоятельные течения оформились только к концу 30-х годов.

В начале тридцатых годов, в Московском университете, являвшемся центром идейно-политической жизни, существовали два кружка, отнюдь не совпадавшие и по характеру и по составу участников, с последующим западничеством и славянофильством: с одной стороны, сен-симонистский кружок Герцена и Огарева и с другой стороны, Станкевича (Станкевич, Белинский, бр. Аксаковы, Самарин). Представители второго кружка — большинство из них были студентами филологического факультета — основное внимание уделяли вопросам литературы и искусства, при чем особенно увлекались германской литературой: Шиллером, Гете и другими. Это увлечение германской литературой подготовило почву для увлечения германской философией. От эстетических взглядов Лессинга, Шиллера, Гете Станкевич и Белинский шли не к натурфилософии Шеллинга, а к философско-эстетическим концепциям Шеллинга, Фихте и Гегеля. Совершенно естественно, что при таком соотношении интересов, близости между кружком Герцена и кружком Станкевича не было. «До ссылки, — вспоминает Герцен в «Былое и думы», — между нашим кругом и

кругом Станкевича не было большой симпатии. Им не нравилось наше почти исключительно политическое направление, нам не нравилось их почти исключительно умозрительное. Они нас считали фрондерами и французами, мы их сентименталистами и немцами».

«В 30-х годах убеждения наши были слишком юны, слишком страстны и горячи, чтобы не быть слишком исключительными. Мы могли холодно уважать круг Станкевича, но сблизиться не могли. Они чертили философские системы, занимались анализом себя и успокаивались в роскошном пантеизме, из которого не исключалось христианство. Мы мечтали о том, как начать в России новый союз по образцу декабристов и самую науку считали средством («Былое и думы», «Юная Москва»). Уместно заметить, что идеологическим различиям соответствовали и социальные; кружок Герцена и Огарева состоял почти сплошь из дворян, правда настроенных радикально и считавших себя наследниками декабристов. Кружок Станкевича был более демократичен по своему составу: здесь был обедневший дворянин (Бакунин), выходцы из среды чиновничества (Белинский и Грановский), купец (Боткин,) и др. Состоятельными помещиками были только Станкевич, Аксаковы и Самарин. Несомненно эти социальные различия также содействовали отчужденности, которая была между обоими кружками.

После ареста Герцена и Огарева кружок Станкевича не только не свертывает своей работы, но напротив, усиленно ее развивает. Кружок в своей деятельности далеко выходит за пределы университетской группы. К нему присоединяются Бакунин, Грановский и др. Пропаганда немецкой философии, особенно взглядов Гегеля, находит свое выражение не только в устных, но и в литературных выступлениях.

В 1835 г. в журнале «Телескоп» появляется гегельянская статья Станкевича, а в 1838 г. в «Московском наблюдателе» (который с этого года целиком переходит в руки гегельянцев) появляется перевод гимназических речей Гегеля с предисловием М. Бакунина. В этом предисловии с особой выпуклостью выступают черты, характерные для тогдашнего русского гегельянства.

Основная беда философии, по мнению Бакунина, состоит в том, что она до сих пор отрывалась от жизни, от действительности. Философия противоречила действительности, вместо того, чтобы совпадать с ней. Смысл и назначение философии состоит в том, чтобы она примирялась с действительностью и согласовывалась с религией. Религия и религиозное воспитание — источник всех добродетелей, безбожие — источник «смешного сен-симонизма».

Белинский и другие члены кружка полностью разделяли взгляды Бакунина и отстаивали их очень рьяно (см. например, статьи Белинского «О Бородинской годовщине» и «Менцель, критик Гете»). Огарев, вернувшийся из ссылки несколько ранее Герцена, ввел в кружок Станкевича своих друзей и таким образом доминирование гегелевских идей в московских кругах было полным. По меткому выражению Герцена, от Гегеля не было прохода не только в Берлине, но и на берегах Москвы-реки.

Возвратившись из ссылки, Герцен попрежнему хотел проповедывать свои социально-политические убеждения, но в философских

кругах Москвы к его политическим идеям и «французским» возражениям против крайностей идеализма Гегеля относились с плохо скрываемым чувством высокомерного превосходства.

«Новые знакомые приняли меня так, как принимают эмигрантов и старых бойцов, людей выходящих из тюрем, возвращающихся из плена и ссылки; с почетным снисхождением, с готовностью принять в свой союз, но вместе с тем не уступая ничего, а намекая на то, что они **сегодня, а мы уже вчера**, и требуя безусловного принятия «Феноменологии» и «Логики» Гегеля и притом по их толкованию». («Былое и думы», изд. «Академия», т. I, стр. 326).

Само собой разумеется, что Герцен не мог поступиться своими политическими идеалами, с которыми он глубоко сроднился. Ссылка — показавшая всю омерзительность самодержавно-полицейского произвола и неприглядность крепостнической системы — только укрепила веру в эти идеалы.

Герцен никак не мог принять тезиса Бакунина—Белинского о «примирении с действительностью», напротив, со всей страстью революционного темперамента Герцен обрушивается на этот тезис.

Страстные споры разгорались в кружке гегельянцев. Герцену не раз приходилось скреплять оружие с Бакуниным и особенно с Белинским.

«Знаете ли, что с Вашей точки зрения — сказал я ему (Белинскому—Д. Ч.), думая поразить его моим революционным ультиматумом, — вы можете доказать, что чудовищное самодержавие, под которым мы все живем, разумно и должно существовать.

Без всякого сомнения, — отвечал Белинский и прочел мне «Бородинскую годовщину» Пушкина.

Этого я не мог вынести и отчаянный бой закипел между нами». («Былое и думы», т. I, стр. 330, изд. «Академия»).

С другой стороны, Герцен, возвратившийся из ссылки, уже в значительной степени преодолел свои религиозные настроения, и реалистические тенденции в его мировоззрении были попрежнему сильны. К крайностям идеализма Герцен должен был относиться и относиться настороженно. Это в свою очередь заставляло его принять вызов и выступить против выводов правого гегельянства. Это выступление Герцена и борьба, развернувшаяся вокруг этого выступления, привела к расколу гегельянского течения на два крыла: правое и левое. Сам Герцен очень скоро становится вожаком одного из них (Белинский очень быстро перешел на сторону Герцена и деятельно сотрудничал с ним в борьбе с правыми гегельянами).

Борьба философских течений заставила прежде всего самого Герцена детально познакомиться с философией Гегеля.

«Среди этой междоусобицы я увидел необходимость *ex ipsa fonte liberte* и серьезно занялся Гегелем» — вспоминал впоследствии Герцен. К знакомству с Гегелем Герцен приступает с предвзятой целью: показать несостоятельность его философии. Но кончил он тем, что сам подпал под влияние Гегеля. Странного в этом разумеется ничего нет. С точки зрения **общефилософских принципов**, разницы между Шеллингом (взглядов которого в своеобразной интерпретации придерживался до этого Герцен) и Гегелем — нет: и тот и другой

были **объективными идеалистами**¹. Только объективный идеализм Гегеля был неизмеримо глубже и содержательнее объективного идеализма Шеллинга. Учение Гегеля о развитии, его диалектика, покорила Герцена. Проникновенный анализ философских работ Гегеля показал Герцену, что «Гегель гораздо ближе к его воззрениям, чем к воззрению его противников», ибо «философия Гегеля — **алгебра революции**». Диалектика Гегеля позволила Герцену дать содержательную критику учения правых гегельянцев — о примирении философии с действительностью. В статьях «о дилетантизме в науке», Герцен критикует формалистов, которые берут то или иное положение в его «законченности», останавливаются на полпути, не понимая того, что всякое «положение отрицается в пользу высшего». Момент движения нельзя принимать за цель. Каждый момент движения необходим в свое время и в своем месте, но каждый момент движения именно поэтому, что он только «момент», необходимо должен уступить место другому, высшему моменту.

«Каждый занимающийся проходит через формализм, — это один из моментов становления, но имеющий живую душу проходит, а формалист остается. Для одного формализм ступень, для другого цель. (Соч. изд. Павлен., т. V, стр. 127).

Формалисты «проповедывали примирение со всей темной стороной современной жизни, называя все случайное, ежедневное, отжившее, словом все, что ни встретится на улице, действительным и следовательно, имеющим право на признание, так поняли они великую мысль, что все действительное разумно». (Соч. изд. Павлен. т. V, стр. 126).

Герцен совершенно иначе понимает положение Гегеля о разумности действительного. Существующее должно быть оправдано лишь **постольку**, поскольку оно есть **необходимый этап** в развитии процесса, но в равной степени оно перестает быть оправданным, лишь только перестает быть необходимым этапом в развитии процесса, лишь только оно подготовило новый этап. Тогда существующее обречено на исчезновение и борьба против него оправдана. Именно борьба с дурными сторонами действительности должна быть следствием осознания неудовлетворительности существующего. Познав факт, наука тем самым «переходит свою высшую точку и указывает путь от себя в жизнь практическую», деятельную. Познания для действия и борьбы, — такова формула Герцена. Конечно, такая глубокая постановка вопроса Герценом давалась им только после овладения диалектикой Гегеля (т. е. в 1842—1843 гг.). В 1840 и 1841 гг. Герцен, критикуя право-гегельянцев, опирался не столько на диалектику Гегеля, сколько на свой природный ум и революционный темперамент. Логические доводы Герцена, повидимому, были довольно слабы. Именно поэтому в спорах Герцена с Белинским «хор» был на стороне последнего. Только «испив из самого источника» и овладев диалектикой Герцен превратил ее в страшный таран, разбивавший все косное и консервативное. А что он глубоко усвоил диалектику, в этом не может быть никакого сомнения. Поэтому никак нельзя согласиться с Плехановым, который заявляет: «диа-

¹ Мы имеем ввиду разрешение основного философского вопроса и только.

лектика плохо далась Герцену», «если кто плохо понял выражение о разумности всего действительного, то это был именно блестящий, но поверхностный Герцен». (Соч. т. XX, стр. 241).

Работы самого Герцена, как мы уже видим, неопровержимо свидетельствуют о противном. Поэтому-то В. И. Ленин и говорил о том, что «Герцен усвоил диалектику Гегеля». Он понял, что она представляет из себя «алгебру революции». Таким образом, Герцен совершенно самостоятельно развивался в том же самом направлении, что младогегельянцы на западе. Когда Герцен несколько позднее познакомился со взглядами младогегельянцев, последние не открыли для него чего-то нового. К их идеям, Герцен отнесся как к чему-то само собою разумеющемуся. Особое впечатление произвели на него только работы Фейербаха, но об этом мы скажем несколько ниже.

Следовательно, правоверным гегельянцем в строгом смысле слова, Герцен никогда не был. Критическое отношение к Гегелю, и своеобразная интерпретация его взглядов всюду проводится Герценом. Герцен интерпретирует взгляды Гегеля в том же направлении, в каком он ранее интерпретировал взгляды Шеллинга. Духа до материи и без материи нет, равно как и материи нет без духа». Лишь только форма способна, лишь только она может выразить дух, она и выражает его». (Собр. соч. т. III, стр. 325.)

С позиций такого «монизма» Герцен и критикует материалистов. «Ошибка их состояла в том, что они поняли генезис духа во временном, конечном, приняли его за произведение материи, за материю. Генезис отчасти верен у них, даже если бы несколько шагов они пробились дальше, то они сами поняли бы, что они со словом материя сопрягают еще что-то, обладающее ею, призывающее ее к жизни, что-то вечное, беспокойное, имеющее целью проявление и прочие атрибуты, не идущие страдательной материи». (Дневник. Апрель 1842 г.).

Ошибка материалистов Герцен, следовательно, рассматривает в том, что они не видят духа, который обладает материей, не видят **единства того и другого**.

В действительности бытие и сознание «творец и творение» даны в единстве. Надо только «оставить перебродить эту материю творца и творение вместе, а она должна сама выработаться из Лукрециевской тенденции в направлении современной духовной философии. Это движение — sklep разума. Это его феноменология». (Дневник. 13 апреля 1843 г.).

Следовательно дух не возникает по мере развития материи, а сам развивается по мере ее развития: точнее, развитие духа является движущей силой развития материи.

Несомненно, рассуждения Герцена идеалистичны, но его идеализм несколько отличается от идеализма Гегеля; для Герцена дух и материя всегда сосуществуют в органическом единстве, для Гегеля дух предшествует материи.

Отсюда вполне естественно критическое отношение Герцена к Гегелю, Герцен упрекает Шеллинга и Гегеля в том, что они остановились на полпути; провозгласив определенные принципы, не сумели их развить. Что же это за принципы, провозглашенные Шеллингом и

Гегелем? Это прежде всего учение о единстве бытия и мышления. Выставив этот принцип Шеллинг и Гегель не сделали всех следствий, вытекающих из него, они вопреки своему принципу признавали **первичность мысли**, вместо того, чтобы считать ее только активной силой: они остановились на полпути. «Шеллинг живой пример, как можно отстать от собственной своей мысли». (Дневник. 22 сентября 1842 г.).

Этими доводами Герцен оправдывает свое критическое отношение к Гегелю. Наиболее полно все эти идеи развиты Герценом в его «статьях о «дилетантизме в науке».

Борьба Герцена с правым гегельянством неизбежно подводила его к столкновениям и с такими критиками Гегеля, которые критиковали его справа, т. е. со славянофилами. Раннее славянофильство начала 40-х годов не успело еще дифференцироваться. В число славянофилов входили и отъявленные крепостники и будущие либералы (Аксаков, Самарин). Но в ходе идейно политической борьбы 40-х гг. раннее славянофильство в целом играло глубокую реакционную роль.

Славянофильство было идеологией тех групп мелкопоместного и отчасти средне-и крупнопоместного дворянства, которые категорически возражали против отмены крепостного права и в силу этого выступали яркими противниками «европеизации» России. Поборники застоя, рутины и крепостничества, охранители религии и мракобесия, они должны были вызвать резкий отпор со стороны представителей русского просветительства. Борьба Белинского, Герцена, и других «западников» с «славянофилами», была неизбежна. Правда и лагерь западников был тоже неоднороден. В нем имелись и представители революционно-демократического крыла (Герцен, Белинский¹) и представители крыла либерального (Боткин, Грановский, Корш и др.).

Но в начале 40-х гг. эти различия только намечались, поэтому «славянофилы» и «западники» выступали друг против друга единым фронтом. Позднее уже, в пятидесятых годах, когда самые отъявленные крепостники начинали понимать необходимость отмены крепостничества, неотвратимость этой меры **в интересах самих помещиков** (а славянофилы, бывшие европейски образованными людьми, это поняли ранее многих своих, менее дальновидных единомышленников), значительная часть славянофилов выступает в роли либералов, ратовавших за прусский путь развития капитализма, т. е. путь, выгодный для помещика. Тогда-то либералы-западники трогательно сошлись с либералами-славянофилами. Но в начале 40-х гг. вопрос о двух путях развития капитализма еще не стоял¹. Борьба велась не вокруг вопроса о **пути** развития капитализма, а вокруг вопроса о судь-

¹ Говоря о двух путях развития капитализма, Ленин всегда тенденции этих путей выводил из условий борьбы за реформу и поэтому говорил о «**двух тенденциях 1861 года** и об их дальнейшем развитии» (т. XV, стр. 99), говорил о том, что эти тенденции «дают себя знать с 1861 года» (там же). Эти ленинские указания полностью согласуются с его делением революционного движения в России на этапы. «Эпоха крепостная (1827—1846 гг.)—полное преобладание дворянства. Это эпоха от декабристов до Герцена. Крепостная Россия забита и неподвижна. Протестует ничтожное меньшинство дворян, бессильных, без поддержки народа. Но лучшие люди из дворян помогли **разбудить** народ». (т. XV, стр. 575). В другой своей

бах развития России, об отношении к западно-европейской культуре, сложившейся на почве капитализма. И по этому вопросу западники занимали одну линию, славянофилы другую, ей прямо противоположную; первые стояли за устранение феодализма, вторые за его сохранение.

Первые хотели идти вперед, вторые не только топтались на месте, но и тянули назад, первые выступали поборниками западной культуры и просвещения, сложившихся на базе капитализма, вторые восхваляли якобы «исконные» русские начала—отсталость, азиатскую замкнутость и византийскую стоячесть. Одним словом первые выступали в качестве «западников», вторые — в качестве «славянофилов». При всем этом нужно сказать, что западники неизмеримо глубже любили свою родину, чем славянофилы, кичившиеся своим русофильством. Но именно потому, что западники горячо любили свою родину, они так болезненно реагировали на отсталость и забитость даровитого русского народа, хотели всеми мерами ускорить его культурный рост и (это уже относится только к Герцену и Белинскому из числа западников) подготовить его к решающей битве с господствующим классом (помещиками)...

...Диаметральная противоположность взглядов западников и славянофилов должна была привести к решительному столкновению между ними, которое и не замедлило произойти. Прежде чем мы приступим к рассмотрению этапов этой борьбы, кратко изложим основные моменты историко-философской концепции славянофильства. Наиболее полно, концепция раннего славянофильства выразилась в работах Киреевского и Хомякова.

1. И. В. Киреевский

Нам кажется, что первое место в развитии философских взглядов славянофилов принадлежит И. В. Киреевскому. По крайней мере в печати несомненно он выступил по философским вопросам значительно ранее Хомякова. Правда, Хомяков на формирование философских взглядов Киреевского оказал значительное влияние (в устных беседах и переписке). На первых порах Киреевский безусловно был ближе к

работе («Из прошлого рабочей печати в России», т. XVII, стр. 341) Ленин первый этап исчисляет с 1825 по 1861 г. (кажущееся расхождение объясняется тем, что в первом случае Ленин имел дело со статистическими материалами, ограниченными определенными годами (1827—1846, 1884—1890, 1901—1903, 1905—1908), а во втором давал общую характеристику этапов движения, «соответственно трем главным классам русского общества, налагавшим свою печать на движение: 1) период дворянский, примерно с 1825 по 1861 год; 2) разночинский или буржуазно-демократический, приблизительно с 1861—1895 год; 3) пролетарский с 1895 по настоящее время» (т. XVII стр. 341).

Но в том и другом случае, Ленин первую половину XIX столетия считает эпохой, когда господствовали дворянские революционеры, которые помогли пробудить народ. Это пробуждение народа следует отнести к кануну реформы 1861 года. В статье «Памяти Герцена» Ленин прямо говорит о том, что Герцен только в 60-х годах увидел революционный народ и это была не вина, а беда его, именно ход и исход реформы определялся борьбой пробудившегося крестьянства с помещиками. И вот в этих то условиях и сложились те две тенденции в развитии капитализма, о которых говорит Ленин.

западникам, чем к славянофилам (см. например, статью «XIX век», журн. «Европеец» № 1, 1832 г.), но к концу тридцатых годов—он уже убежденный славянофил. Тем показательнее то обстоятельство, что собственно философские взгляды Киреевского значительно не изменились: в философских вопросах он уже тогда стоял на позициях, которые впоследствии разделялись всеми славянофилами. Этим, между прочим, объясняется тот факт, что Киреевский сравнительно быстро сменил курс и перешел на позиции славянофилов.

Киреевский, еще находясь за границей (1828 г.), с огромным интересом следит за философскими вопросами: посещает лекции Гегеля, интересуется взглядами Шеллинга и Шлейермахера. В письмах к друзьям делаясь своими впечатлениями о берлинской жизни, Киреевский большое внимание уделяет оценкам различных философских систем. При этом бросается в глаза то обстоятельство, что уже тогда Киреевский в известном смысле отдал предпочтение Шлейермахеру перед Гегелем: Гегель интеллектуалист, он умом пытается постигнуть религию. Преимущество Шлейермахера в том, что он с самодержавным умом соединяет сердечную преданность к религии. «Верит сердцем, а старается верить умом». (Март 1828 г. соч. т. I, стр. 32).

Это недовольство интеллектуализмом особенно отчетливо выступает 4 года спустя в статье «XIX век» (1832 г.). В этой статье Киреевский прямо выставляет себя сторонником философии Гегеля, Шеллинга, взгляды которых он еще отождествляет. Заслуга философии Гегеля—Шеллинга в том, что она постигла «сущность разума и законы его необходимой деятельностью, определила ответственность сих законов с законами безусловного бытия, открыв в целом объеме мироздания, повторение того же вечного разума, по тем же началам вечной необходимости» (соч. т. I, стр. 92). Но Киреевский тут же указывает на то, что эта рационалистическая философия должна уступить свое место другой, которая откроет «новую цель» и проложит «новую дорогу для философии». Эту задачу выполняет Шеллинг. «Истинное познание,—говорит Киреевский,—познание положительное, живое (составляющее конечную цель всех требований нашего ума) не заключается в логическом развитии нашего разума» (соч. т. I, стр. 92). (Подчеркнуто мною—Д. Ч.).

Как видим, Киреевский свои надежды непосредственно возлагает на философию откровения Шеллинга. Мысль, высказанная им в частном письме в 1828 г., получила свое дальнейшее развитие. Однако, Киреевский еще является сторонником сближения России с Западом и, в общем положительно относится к западной культуре: европейская культура,—говорит Киреевский,—складывалась из трех основных элементов: 1) классического образования греко-римских народов, 2) христианства и 3) учреждений варварского общества. Сочетание всех этих элементов породило современную цивилизацию на западе. России из этих трех элементов не доставало первого (классической культуры) и в этом прежде всего причины застоя в России. Как западно-европейские народы в свое время восприняли элементы классической культуры «извне», так и Россия «извне» должна воспринять культуру сейчас. Несомненно, статья Киреевского внутренне противоречива. Считая с одной стороны источником культуры греко-римский мир (мир, в ко-

тором господствует «интеллектуализм», которого недоставало России) он, с другой стороны, считал философию **откровения** последним словом науки. Это противоречие он в конце концов разрешает, переходя на позиции славянофилов.

В статье «Ответ Хомякову», написанной в 1838 г., дается совершенно иная оценка классического мира: «...классический мир провозгласил торжество формального разума человека над всем, что внутри и вне его находится».

Наличие элементов классицизма нарушило первоначальную чистоту христианства, **рационализировало** его: «В этом **последнем торжестве формального разума над верою** и преданием пронизательный ум мог уже наперед видеть в зародыше всю теперешнюю судьбу Европы **как следствие вотще начатого начала**, т. е. индустриализм как пружину общественной жизни, филантропию, а впоследствии Штрауса, атеизм и т.д.» (Соч. т. I, стр. 112). (Подчеркнуто мною—Д. Ч.).

«Таким образом, рационализм и вначале был лишним элементом в образовании Европы и теперь является исключительным характером просвещения и быта европейского (соч. т. I, стр. 113).

В настоящее время наиболее высокие умы (имеется в виду Шеллинг) «требуют новой духовной силы вне разума» (соч. т. I, стр. 113). В этих высказываниях поставлены все точки над «и».

Философия откровения восторжествовала и своим логическим следствием имела переключение Киреевского на славянофильские позиции. Теперь-то Киреевский открыл, что отсутствие классического элемента было не недостатком, а достоинством России. Самой положительной чертой русского развития следует считать то обстоятельство, что начало образования заключалось в нашей церкви (соч. т. I, стр. 113), при полном отсутствии «классического» (рационального или интеллектуального) элемента. Киреевский, таким образом, прочно становится на позиции славянофилов, считая «православие» основой русской культуры. Оказывается, именно в России «собиралось и жило то устроительное начало знания, та философия христианства, которая одна может дать правильное основание наукам» (соч. т. I, стр. 119).

«Петровский переворот» — это уже не прогрессивное событие, приобщившее Россию к западно-европейской культуре, а величайшее несчастье в жизни русского народа («несчастный переворот», как его называет Киреевский). Это несчастье объясняется, прежде всего, разномыслием, возникшим среди приверженцев старины: «явились партии более или менее уклоняющиеся от истины. Партия нововводительная одолела партию старины именно потому, что старина разорвана была разномыслием» (соч. т. I, стр. 119—120). В результате нововведений, прежняя чистота христианства нарушалась, но не в такой степени, как на западе.

Поэтому в России церковь до сих пор обладает элементами, которых недостает просвещению Европы. В письме к Хомякову от 15 июня 1840 г. (соч. т. I, стр. 67) Киреевский подробно разъясняет, что это за элементы: «Мысль моя та, что логическое сознание переводя дело в слово, жизнь в форму, охватывает предмет не вполне, уничтожает его действие на душу...»

Логическое познание есть только первый этап познания, но «есть

еще ступень, знание гиперлогическое, где свет не свечка, а жизнь».

Это «сверхзнание» не дается логике и не может быть выражено в понятиях. Если мысль еще может быть выражена в понятиях, она еще бессильна на душу и волю. Когда же она **разовьется** до невыразимости, **тогда только пришла в зрелость**.

Киреевский предвосхищает мысль, выраженную Тютчевым:

«Молчи, скрывайся и таи
И чувства и мечты свои,
Пускай в душевной глубине
Как всходят, так и зайдут оне,
Как звезды ясные в ночи.
Любуйся ими и молчи.
Как сердцу высказать себя,
Другому как понять тебя.
Поймет ли он, чем ты живешь.
Мысль изреченная есть ложь».

Все это «невыразимое», сверхлогическое, интуитивное и есть высшая ступень знания. По существу оно совпадает с откровением. Логическое полностью не исключается, но трактуется как низшая стадия познания. Эти мысли нашли свое дальнейшее выражение в статьях Киреевского «Обозрение современной литературы» (1845 г.) и «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856 г.). В первой из упомянутых выше статей Киреевский снова указывает на недостаточность одного только логического знания и поэтому указывает на необходимость сочетать его с нравственностью, верою и т. д. «Когда к достоинству логического присоединяется достоинство изящное или нравственное, то уже этим соединением сил, сам разум возвращается более или менее к своей первобытной полноте» (соч. т. I, стр. 197).

В этой связи Киреевский подчеркивает значение философии откровения, которая дает глубокую критику «прежних философий, и преимущественно Гегелевой», которые были основаны исключительно на логике. В наше время даже на западе «потребность веры чувствуется всеми умами», — утверждает Киреевский. И ответом на эту потребность явилась философия откровения Шеллинга. «Философия в последнем окончательном развитии своем (т. е. в лице философии Шеллинга — Д. Ч.) ищет такого начала, в признании которого она могла бы слиться с верою в одно умоизобразительное единство» (соч. т. I, стр. 142).

Запад осознал необходимость нового принципа, но дать новый принцип он не сможет. Как в древности новую жизнь в дряхлеющий греко-римский мир вдохнули варвары, так новые начала для современной цивилизации дадут народы востока (славяне). Таков итог первой статьи.

Во второй статье («О необходимости и возможности новых начал для философии») Киреевский начинает с того, чем он кончил первую статью. Он снова указывает на осознание западно-европейскими народами неудовлетворительности чисто рационального принципа. Разбирая попытку Шеллинга обосновать верой философское воззрение, Киреевский утверждает, что сама вера (имеется в виду протестантизм и католичество на западе) в значительной степени рационализировалась. Господство формально логических принципов в западной церкви

делает невозможным с ее помощью выработать новые принципы философии. Поэтому попытка Шеллинга, при всей ее глубине, не могла полностью увенчаться успехом. Да собственно новых начал не надо и вырабатывать. Их нужно только найти. Важнейшим принципом нового начала является **сочувственное согласование** разума с верою, **поднятия разума** до веры. Это согласование **дается** православной церковью; к ней нужно обратиться для того, чтобы усвоить новое начало. Шеллинг этого не сделал, поэтому его попытки и были обречены на неудачу.

«В том то и заключается главное отличие православного мышления, что оно... стремится самый источник разума поднять, возвысить до сочувственного согласия с верою» (соч. т. I, стр. 249).

В глубине души человека лежит внутреннее интуитивное сознание, которое проявляется как в своих низших формах в логике, чувстве, любви и т. д.

«Внутреннее сознание, что есть в глубине души живое общее сосредоточие для всех отдельных сил разума, сокрытое от обыкновенного состояния духа человеческого, но достижимое для ищущего, и однодостойное постигать высшую истину, такое сознание постоянно возвышает сам образ мышления человека; смирняя его рассудочное самомнение, он не стесняет свободы естественных законов его разума; напротив, укрепляет его самобытность и вместе с тем, добровольно подчиняет его вере. Тогда на всякое мышление, исходящее из высшего источника разума, он смотрит как на неполное, и потому и неверное знание, которое не может служить выражением высшей истины, хотя может быть полезным на своем подчиненном месте, и даже иногда быть необходимой ступенью для другого знания, стоящего на ступени еще низшей» (соч. т. I, стр. 250).

Вот этот в глубине души лежащий корень разума, по отношению к которому логическая способность разума есть низшая ступень, в интуиции, в божественном откровении, в вере, находит свое наиболее полное выражение. Вера, как высший род знания — этот тезис становится центральным у Киреевского. При этом не просто вера, а вера, как она представлена в византийской церкви, в православии, выдвигается на первый план у Киреевского.

Не общину, не обычаи, не народность, а **православие** считают стержнем культуры славянофилы и даже у самого умеренного из славянофилов, у Киреевского, мы это отчетливо видим. Переходим ко второму столпу славянофильства — к А. С. Хомякову.

2. А. С. Хомяков

Хомяков мало печатался, хотя среди славянофилов занимал одно из первых мест и несомненно для философского обоснования славянофильства сделал очень много, но работы его были опубликованы позднее соответствующих работ Киреевского.

О взглядах Хомякова в начале 40-х годов дает достоверные сведения Герцен в своем дневнике от 29 декабря 1842 г. «Опровергая Гегеля, Хомяков не держится во всеобщих замечаниях, в результатах, нет, зная свою изворотливость, он идет в самую глубину, в самое сердце, т. е.

в развитие логической идеи. По его главный недостаток — невозможность перехода (следовательно, полного понимания) мысли в факт, к факту. Что факт логический не может **вполне** знать факта реального и вот почему. Одна из сторон факта случайна, от нее мысль отвлекает, он ее признает, но оставляет, берет необходимое, закон, реинтегрирует понятие факта во всей чистоте его всеобщего, т. е. абстрактного бытия, но факт *des dasein* имеет необходимо и сторону случайности и, следовательно, как конкрет не может быть воссоздан, а только как абстракция, отсюда недостаток жизни в логическом движении. Оставление случайности возможно в теории, на деле не так (все это мнение его)».

«Живой факт может только в абстракции быть знаем мыслью, строяем ею, но как конкрет выпадает из нее. Итак, логическим путем одним, нельзя знать истину. Она воплощена в самой жизни — отсюда религиозный путь».

Нужно учесть то обстоятельство, что изложение взглядов Хомякова Герцен дает на другой день после спора с ним, следовательно, под свежим впечатлением: потому свидетельству Герцена мы имеем полное основание доверять.

Приведенные выше цитаты показывают нам, что Хомяков, как и Киреевский, отрицает безусловность логического познания, в конечном счете возможность чисто логического познания. Надо признать, что Хомяков необычайно умело использует противоречия Гегелевской философии. Гегель, как известно, отождествляет логическое с историческим. Хомяков показывает, что логическое есть не простое воспроизведение исторического, но **исправленное и очищенное его воспроизведение**. С этой позиции и критикует Хомяков Гегеля. Несомненно, поскольку Хомяков вскрывает **несостоятельность идеалистического отождествления логического с историческим он, прав**. В этом смысле слова его атаки удачны, необычайно удачны. Недаром, — говорит Ленин, — «когда один идеалист критикует другого, то выигрывает материализм.» Повидимому, некоторую роль хомяковская критика оказала на Герцена и заставила его **иначе**, чем у Гегеля, разрешать вопрос о соотношении логического и исторического. Но если Хомяков был силен в негации, в отрицании, то особенно слаб был он **в выводах**.

«Долго говорили, наконец, я хотел узнать решительно его построения, его внутреннюю мысль, ибо такого рода негации не есть положение чего бы то ни было. Но он отделался и ничего не сказал. Сперва он сказал **бытие** есть бог, потом сказал **бог вне мира**; но как же, — спросил я, — бытие отдельно от сущего? Разумеется, — заметил он, — не отдельно, а для себя, — дальнейшего развития и главное христианского он не сделал. Да, я думаю, и нет ничего готового». В своем последнем замечании Герцен не совсем прав, у Хомякова выводы в основном были готовы. Они сводились к тому, что одно логическое познание **не может удовлетворить человека**. Дополнением разума, по отношению к которому сам разум занимает подчиненное положение, является вера. Но как опытный полемист Хомяков предпочитал держать при себе свои выводы, громя выводы противника. Именно поэтому Герцену и трудно было сражаться с Хомяковым. Позиции самого Герцена были уязвимы (он еще был идеалист), а своей положительной системы (во много раз более уязвимой, чем система Герцена) Хомяков не вы-

ставлял. Но эта система уже была. Она совпадала со взглядами, изложенными выше у Киреевского: вера как высшая ступень в движении мышления.

Этот основной тезис Хомяков затем развивал неоднократно в последующих своих работах. Мы в данном случае ограничимся разбором только двух: «По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского» (1857) и «О современных явлениях в области философии» (1859).

В первой статье Хомяков критикует Гегеля за то, что последний, якобы, отвергает сущее как основу мира. У Гегеля мы имеем «Вечное, самовозрождающееся творение из недр отвлеченного понятия, не имеющего в себе никакой сущности» говорит Хомяков (соч. т. I, стр. 268).

«Логика Гегеля была явлением бесплодным в своем догматическом значении и решительным в смысле отрицания, ибо она своею несостоятельностью разрушила веру в рационализм. Я думаю, однако, что она еще может принести плоды положительные. Стоит только рассматривать ее как изучение категорий, через которые дух сущий стремится к собственному самопознанию в явлении» (соч. т. I, стр. 269).

Ошибка Гегеля, по мнению Хомякова, та, что он не движение **богатого духа** кладет в основу, а воссоздает «сущность из отвлеченного закона», берет отвлеченное понятие и из его движения выводит абсолютный дух. Между тем мыслящаяся воля дана **до мира предметного** во всем своем **богатстве** (поэтому-то в споре с Герценом Хомяков заявил «бог вне мира»).

Этот предметный мир, созданный богом, человек познает рассудочно, но постигнуть его разумом полностью не может (см. выше: человек отвлекается от случайного). Тем более рассудочное познание не дает нам знания **бога как воли**, ибо воля никогда не переходит на ступень предмета познаваемого.

От философии до сих пор «ускользала сама действительность предмета, не переходящая в это (рассудочное — Д. Ч.) знание; тем более была ей вовсе недоступна область сил, не переходящих в предметный образ; следовательно недоступна была и воля» (Соч. т. I, стр. 276).

В другом месте Хомяков говорит: «познание рассудочное не обнимает действительности познаваемого; познаваемые (вещи — Д. Ч.) не содержат первоначала в полноте его сил, и, следовательно, тем яснее может оно передать его знанию далее в отвлеченности» (соч. т. I, стр. 278).

Ошибка философии Гегеля и состояла в том, что она (философия) была философией рассудка, а не разума. «Разум жив восприятием явления в вере, а отрешаясь, самовоздействует на себя в рассудке; разум отражает жизнь познаваемого в жизни веры, а логику его законов в философии рассудка» (соч. т. I, стр. 279).

Рассматривая соотношение разума и рассудка, веры и знания, Хомяков указывает на то, что вера высшая ступень в развитии знания: «Категории логических отношений — область рассудка — крайне скудна и однообразна» (соч. т. I, стр. 280).

Все глубочайшие мысли доступны только «разуму внутри себя

¹ «В предмете рассудка доступен только закон, а не действительность его. Рассудок переводит и действительное в область возможного, в закон» (соч. т. I, стр. 274).

устроенному», ему одному открыты «невидимые тайны вещей божеских и человеческих». Полное развитие внутреннего знания и есть вера». Вся лестница развития получает свою характеристику «от высшей степени, веры», которая не «похищает области рассудка, но своею самостоятельностью сохраняет его свободу, и в то же время обогащает его анализ бесконечным богатством данных, приобретаемых ее ясновидением» (соч. т. I, стр. 282).

Хомяков, как мы видим, детально развивает основной тезис, выставленный у Киреевского: подчиненное отношение знания к вере, при чем так же, как и Киреевский, считает, что истинная вера дается только византийской церковью.

* * *

В своих письмах к Самарину («О современных явлениях в области философии») Хомяков снова указывает на рассудочный характер всей немецкой классической философии (Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель).

У Гегеля, как завершителя немецкой философии, задача философии была сформулирована таким образом: «воссоздание цельного разума (т.е. духа) из понятий рассудка» (соч. т. I, стр. 291). Но сама задача невозможна. Гегель с самого начала «привносит к понятию о бытии, понятие об отрицании, т.е. понятие о целом уже существующем мире». Это привнесение осуществляется мыслью, следовательно, **сущим**. Мышление не выводится (а таково, дескать, задача Гегеля), а предполагается уже как **существующее**: показать **становление** субстрата нельзя, можно зафиксировать только его существование. Утверждая, что система Гегеля бессубстратна, Хомяков, конечно не прав. Субстрат у Гегеля есть дух, идея, развертывающаяся в своем самопознании.

Но этот субстрат не мог удовлетворить Хомякова, так как Хомяков хотел духа **вне мира** как разумной воли, заполненной всем богатством содержания.

Хомяков чувствовал (а из примера младогегельянства на западе, Герцена, Белинского в России — видел), что гегелевская постановка вопроса **при некоторых** условиях может привести к атеизму. Поэтому-то он так старательно пытался провести разницу между разумной волей (богом) как причиной и предметным миром как следствием, с одной стороны, между предметным миром как объектом познания и человеческим рассудком, с другой. Эти противопоставления нужны Хомякову для того, чтобы обосновать правомерность веры. Хомяков мог с полным основанием сказать вслед за Кантом: «Я устранил знание, чтобы очистить место вере». Хомяков вскрывает противоречия гегельянства, стремится показать несостоятельность гегельянства, для того, чтобы дать место более консервативным взглядам. Хомяков критиковал Гегеля справа и поэтому-то Герцен, который тоже пытался критически относиться к Гегелю, логикой вещей становился на защиту Гегеля против Хомякова.

В своих выводах, Хомяков показывает себя типичным софистом (см. выше: из того положения, что **неполное** знание недостаточно, делается тот вывод, что **незнание**, т. е. вера, имеет преимущество перед неполным знанием).

Критикуя Гегеля, Хомяков берет слабости **идеалиста** Гегеля,

но этими слабостями пытается опорочить сильные стороны гегелевской философии.

Например: Хомяков критикует Гегеля за «что он принимает движение понятия в личном понимании за тождественное с движением самой действительности (всей реальности)». На самом деле «пути понятия и реальности действительно тождественны, но тождественны, как лестница одна и та же для ~~входящего~~ и нисходящего. Путь тот же, ~~да~~ движение диаметрально противоположное. Для понятия вещь сознается и потому она есть или может быть: в реальности же она есть и потому она создается или может быть сознана» (соч. т. I, стр. 296—297). «Настоящее кажется ему причиной прошедшего потому только, что прошедшее доходит до своего уразумения только в настоящем». (Соч. т. I, стр. 297).

В той мере, в какой эти замечания направлены против идеализма (а Хомяков ~~не хочет~~ критиковать идеализм Гегеля, он хочет его только ухудшить), они заслуживают внимания. Как показал Маркс еще в «Святом семействе», все отношения у Гегеля перевернуты, поставлены на голову (см. «тайну спекулятивной конструкции») но при этом у Гегеля картина (движения) логических категорий схватывает реальные отношения и воспроизводит их, правда в мистифицированной форме (см. Ленин, «Диалектика и есть теория познания Гегеля и марксизма»). В самом учении о единстве логического и исторического у Гегеля, при всем его идеализме, таится глубокий рациональный смысл. Хомяков пытается, критикуя идеалистическую диалектику Гегеля, опорочить диалектику вообще, критикуя понятие диалектики как теории познания у идеалиста, перенести эту критику на материалистов. Хомяков хочет доказать, что логическое познание не может нам дать знания о действительном мире. Хомяков пускает пыль в глаза, хватаясь за слабости идеалиста Гегеля и пользуясь этим, отбрасывает сильные стороны Гегеля диалектика.

Итак, Хомяков критикует Гегеля с одной стороны за то, что дух Гегеля не «настоящий» христианский бог (в этом состоит упрек в бессубстратности Гегелевской философии), а с другой за то, что Гегель учит о совпадении логического с историческим, и в этой связи дает обоснование научному познанию мира. Приемы же Хомякова, разобранные нами выше, представляют собой софистическую попытку, критикуя идеализм, отбросить диалектику.

Еще более софистичны доводы Хомякова, направленные им против материалистов. Хомяков обвиняет материалистов в том, что они «бесконечную бездну, лежащую между мышлением и материей», пытаются перекинуть мостом, когда объявляют мысль свойством материи. Но, если нельзя перебросить мост между мышлением и бытием, то не правы и идеалисты, объявляющие бытие порождением духа. В своем желании опровергнуть материалистов, Хомяков не замечает того, что его доводы направлены против позиций, им самим разделявшихся, т. е. против идеализма. Критикой материализма заканчивает свое первое письмо к Самарину Хомяков.

Во втором письме (1860 г.) основное внимание Хомяков уделяет характеристике духа как начала всего существующего: разумная воля (проще говоря, бог) создает сознание и создаваемое (предметный мир).

Ошибка Гегеля состояла в том, что он не определил начала через волю, деятельность, не дошел до **идеи воли**. Материалисты глубже ставили вопрос, когда внешние явления сознают как необходимые.

Тут, по крайней мере, выражается та глубокая истина, «что необходимость есть только чужая воля», иными словами «необходимость есть проявленная воля» (соч. т. I, стр. 394). Косвенным путем здесь признается наличие воли до вещей. У Гегеля и того нет. Непонимание Гегелем воли нашло свое выражение в положении Гегеля: «все разумное действительно и все действительно разумно». В действительности «разумность не есть необходимость... а только мыслимость» (соч. т. I, стр. 338). Например: «треугольник есть треугольник потому, что не треугольный треугольник—это звук, а не мысль» (соч. т. I, стр. 388).

Мыслимость есть только **возможность**. Для того, чтобы реализоваться, мысль должна быть **волей**, активностью. **Воля** разума есть основа явления. «Воля — это последнее слово для сознания, так же как оно первое (и именно потому, что оно первое) для действительности (соч. т. I, стр. 340).

Воля «ставит все сущее, выделяя его из возможного, или, иначе, выделяя **мысленное** (понятие — Д. Ч.) из **мыслимого** (т. е. предмета — Д. Ч.) свободой своего творчества. Она по существу своему разумна, ибо разумно все, что мыслимо, а она разум в его действительности, так же как сознание есть разум в его отражательности (соч. т. I, стр. 345).

Только что приведенные строки показывают нам, что Хомяков от философии Шеллинга идет к философии Шопенгауера, — выстав- ляя волю на первый план. Правда, у самого Шеллинга уже имелись такого рода моменты, но эти моменты выступают на первый план у Хомякова. Волю Шопенгауера Хомяков наделяет атрибутами византийского бога—в этом его своеобразии². В своих доводах Хомяков попрежнему не выходит за пределы дешевых софизмов, так, например, когда он говорит о правильном (сл. разумном) развитии лжи, то он просто повторяет известный со времени глубокой древности софизм: «когда лгун говорит, что он лжет, лжет ли он или говорит правду».

Отождествляя разумность только с мыслимостью, а не с необходимостью, Хомяков таким образом пытается показать и разумность лжи. У Гегеля мы имели куда более глубокую постановку вопроса, когда он говорит о том, что действительность, переставшая быть разумной, перестает быть действительной. В этой связи свободу Хомяков рассматривает не как сознannую необходимость, а лишь как мыслимость. Свобода, по мнению Хомякова, понятие отрицательное, т. е. понятие, полученное путем отрицания внешнего принуждения. Положительна только свободная мысль, или воля. Эта воля исключает всякую необходимость. «Произвол — это воля в своей полной свободе», исключаящая всякую необходимость. Как мы видим, диалектика свободы и необходимости, выставленная не только у Гегеля, но даже у Шеллинга,

¹ Следует отметить, что Хомяков не избавился от искушения выставить против материалистов тот «довод», что они интересы желудка ставят выше всего (соч. т. I, стр. 314).

² Я не утверждаю, что Хомяков был последователем Шопенгауера. Я хочу только сказать, что он развивал философию Канта, Фихте, Шеллинга в том же направлении, что Шопенгауер.

отбрасывается Хомяковым. Все его рассуждения являют только видимость диалектики, а на самом деле являются плоскими софизмами.

Познакомившись с основными тезисами, выставленными у Киреевского и Хомякова, мы видим, что их философская концепция может быть сведена к следующим положениям:

1. В основе действительности лежит волящий разум; воля разумна и создает мир предметный и мир «мысленный», этот волящий разум есть бог.

2. Логическое познание дает нам **известное** знание предметного мира. Воля, находящаяся за явлениями, да и сами явления во всей своей полноте не могут постигаться логически. Категории логического мышления образуют низшую ступень в развитии мысли — ступень рассудка. Основная ошибка западно-европейских систем (особенно Гегеля) состояла в том, что они рассудок принимали за разум, часть (и притом простейшую) за целое.

3. Постигать мыслящую волю можно только в интуиции, в вере. Вера — высшая ступень в развитии мышления. Задача философии состоит в том, чтобы поднять мышление до уровня веры. Разумеется, мысль не может стать на одну доску с верой, но стремиться возвыситься до веры мысль должна.

4. Наконец, по мнению славянофилов, правильное соотношение между знанием и верой дано только в восточной церкви, поэтому восточные народы, славяне, должны дать новые основы для дальнейшего развития культуры.

3. Борьба Герцена со славянофилами

Бегло познакомившись с историко-философской концепцией раннего славянофильства, мы теперь можем приступить к разбору философских споров Герцена со славянофилами.

Из всех западников, Герцен был наиболее философски образованным мыслителем: поэтому не случайно, вся тяжесть философских споров со славянофилами вообще, и в первую очередь «с закалившимся бреттером диалектики» — А. С. Хомяковым — легла на плечи Герцена. Этапы этой борьбы мы можем отчетливо проследить по дневнику Герцена за 1842—1843 годы.

Первое крупное столкновение Герцена с Хомяковым произошло 20 декабря 1842 г. На следующий день, под свежим впечатлением спора, Герцен заносит в свой дневник: «Вчера продолжительный спор у меня с Хомяковым о современной философии. Удивительный дар логической фокусации, быстроты соображения, память чрезвычайная, объем понимания широк. Я рад был этому спору, я мог некоторым образом изведать силы свои, с таким бойцом померяться стоит всякому учению»...

Вспоминая об этом споре с Хомяковым уже много лет спустя, Герцен попрежнему отмечает огромный полемический талант своего противника: «Хомяков был действительно опасный противник; закалившийся старый бреттер диалектики, он пользовался малейшим рассеиванием, малейшей уступкой. Необыкновенно даровитый человек, обладавший страшной эрудицией, он, как средневековые рыцари, караулившие богородицу, спал вооруженный. Во всякое время дня и ночи

он был готов на запутаннейший спор и употреблял для торжества своего славянского воззрения все на свете от казуистики византийских богословов, до тонкостей изворотливого легиста. Воззрения его, часто мнимые, всегда ослепляли и сбивали с толку». («Б. и д.» т. I, стр. 449).

В спорах с Герценом Хомяков развивал свою излюбленную мысль о невозможности разумом познать объективно мир. Доводы Хомякова в защиту этого тезиса Герцен подробно приводит в своем дневнике.

Мысль не может **полностью** отображать факты реального мира, ибо мысль отвлеченна, абстрактна, а факт конкретен. В процессе познания мы отвлекаемся от **случайных** сторон действительности, и эти случайности не принимаются в мысль, а в мире действительном «случайность существенна факту».

Наука основывается на несущественности случая, и поэтому «в последнем результате своем, уничтожает себя, и доказывает, что живой факт может только в абстракции быть знаем мыслью, строяем ею, но как конкрет, он выпадает из нее. Итак, логическим путем одним нельзя понять истину» (43).

Весь ход доказательств у Хомякова должен был подвести его противника к необходимости признания божественного откровения как высшего типа познания.

В «Былом и думах», Герцен примерно так же излагает суть доводов Хомякова: «Философские споры его состояли в том, что он отвергал возможность разумом дойти до истины, он разуму давал одну формальную способность, — способность развивать зародыши, или зерна, иначе получаемые, относительно готовые (т. е. даваемые откровением, получаемые верой). Если же разум ставить на самого себя, то бродя в пустоте и строя категорию за категорией, он может обличить свои законы, но никогда не дойдет ни до понятия о духе, ни до понятия о бессмертии и т. д. («Б. и д.», т. I, стр. 449—450).

Будучи человеком искушенным в полемике, Хомяков избегал сам делать выводы из своих посылок, а основное внимание уделял критике учения о возможности **логикой** познать природу.

Когда Герцен, в конце спора пытался выяснить сокровенные мысли Хомякова, получить от него позитивные выводы, последний «отделался и ничего не сказал. Сперва он употребил выражение — бытие есть бог, потом сказал — бог вне мира; но как же, спросил я, — бытие отдельно от сущего. Разумеется, заметил он, не отдельно, но для себя, — дальнейшее развития и главное, христианского, он не сделал». (44—44) VI¹.

Какие же позиции Герцен противопоставил Хомякову в этом споре? В дневнике Герцен ограничился всего краткой сентенцией: «Я сказал ему, что это свирепейшая односторонность имманенции, и доказывал кругом ограниченные влияния случайностей» (43) VI.

Трудно допустить, что в таком крупном споре Герцен ограничился только этими замечаниями. Ведь спор с Хомяковым проходил после того, как Герцен написал первые три статьи «О дилетантизме», в которых необычайно глубоко критиковал формалистов и показывал живой и конкретный характер истинного знания. В своих статьях Герцен показывает, что наука исследует не просто сущность, но сущность

¹ Там, где указан только том и страница, имеется в виду издание под редакцией Павленкова.

в единстве с формой ее проявления, и, следовательно, все стороны «существенные факту» в конце концов должны найти свое объяснение. В первом письме о дилетантизме в науке, написанном в апреле 1842 г., т. е. за 8 месяцев до спора с Хомяковым, Герцен писал: только в абстракции «мы можем отделить причины от действия, силу от проявления, субстанцию от наружного... Внешнее есть обнаруженное внутреннее и внутреннее потому внутреннее, что имеет свое внешнее» (соч. изд. Павленкова т. VI, стр. 76). Цель познания—уловить живое движение, в результате которого внутреннее обнаруживается во внешнем, понять диалектическое биение пульса вселенной. Понять процесс, значит не омертвить его, предварительно расчленив на отдельные тощие логические абстракции, но воспроизвести его в мыслях во всей сложности, во всем многообразии, во всех противоречиях. Но к этому богатому и цветущему дереву человеческого знания ведет дорога бедных абстракций. «Путь достижения к науке идет, повидимому, бесплодной степью, это отталкивает некоторых. Потери видны, приобретений нет; поднимаемся в какую-то разреженную среду, в какой-то мир бесплотных абстракций, важная торжественность кажется суровой холодностью. С каждым шагом уносишься более в это воздушное море; становится страшно проторно, тяжело дышать и безотрадно, берега отдаляются, исчезают — с ними исчезают все образы, навязанные мечтами, с которыми сжилось сердце; ужас объемлет душу...» (соч. изд. Павленкова, т. VI, стр. 78). Но только этот путь абстракций ведет к знанию сущего. Абстракция не самоцель, а средство для познания богатого, живого, конкретного мира. Пройдя все стадии абстрактного мышления, человек «просветленным взором» начинает проникать в тайны природы; «еще шаг и мир начинает возвращаться» к себе во всем многообразии, во всей сложности и конкретности, но уже не только как сущий, но и как познанный. Наука жива движением: «ее начало — это конец ее, это последнее слово, итог всего движения, до них она достигает; самое развитие их есть неопровержимое доказательство» (соч. изд. Павленкова, т. VI, стр. 78).

Наука чуждается всякого застоя и формализма. Истинное знание всегда конкретно, красочно и многообразно. Достигая высшего пункта в своем развитии, наука выходит за свои пределы, погружаясь в область практическую и оплодотворяя деятельность человека. Таков ход научного познания по Герцену, как он изложен в статьях о дилетантизме. В рассуждениях Герцена диалектика бьет живым ключом, позволяя ему понять всю сложность человеческого познания. И как бедно на фоне герценовской диалектики выступают плоские софизмы Хомякова о том, что абстрактное отгораживает человека от конкретного мира.

Но почему Герцен, так глубоко поставивший проблемы познания в статьях о дилетантизме, в дневнике не вскрыл всего скудоумия хомяковских приемов и не дал исчерпывающей критики его положений? Нам думается, что это может быть объяснено двояко: либо Герцен не очень торопился со своими возражениями, пытаясь выявить все сокровенные мысли противника, либо Герцен в дневнике хотел особенно подробно изложить доводы противника под свежим впечатлением спора, учитывая возможность будущих столкновений с ним, а изложение своих собственных взглядов уделит меньшее внимание (об этом соб-

ственно и говорят многозначительные etc etc., обрывающие изложение возражений Герцена Хомякову.

Учитывая огромную эрудицию Герцена уже в ту пору, его страсть к спорам, трудно допустить, что он ограничивался только выяснением взглядов противника. Налицо несомненно имелась «проба сил», был спор, в ходе которого Герцен неминуемо должен был опираться на концепцию, изложенную им еще в первой статье о дилетантизме. Косвенным подтверждением того, что доводы Герцена в споре с Хомяковым были аналогичны доводам, развитым в статьях о дилетантизме, служит запись Герцена в дневнике за 5 апреля 1843 г.

«Длинный разговор с И. Киреевским о философии. Глубокая, сильная, энергичная до фанатизма личность. Наука, по его мнению, чистый формализм, самое мышление — способность формальная, оттого огромная сторона истины, ее субстанциональность является в науке формально и, следовательно абстрактно, не истинно, или бедно истинно. Философия не может решить свою задачу, не достигнет примирения с истиной, потому что ее путь недостаточен. Слово также формальное выражение, не исчерпывающее то, что хочешь сказать, а передающее односторонне.

Конечно, наука *par droit de naissance* абстрактна, и, пожалуй, формальна; но в полном развитии своем ее формализм — диалектическое развитие, составляющее органическое тело истины, ее форму, но такую, в которую утянуто само содержание. Содержание животного — не члены его, взятые как члены, но и не вне членов; оно само ставит органы и расчленяется. Конечно, также наука имеет результатом негацию и переходит себя, ибо философия каждой эпохи есть фактический мир той эпохи, схваченный в мышлении. Переходя себя, она переходит необходимо в новый положительный мир, уничтожая все неизбежно твердое старого. А Киреевский хочет спасения старого, во имя несостоятельности науки. Так легко критика не засыпает».

Излагая содержание философского разговора с Киреевским, Герцен подробно излагает свои возражения Киреевскому. Эти возражения, как не трудно видеть, целиком воспроизводят доводы в пользу научного познания, выставленные Герценом еще в первой статье о дилетантизме в науке. Наука дается в живом движении познания. Абстракция и формализм — моменты познания, а не самоцель. И в том и в другом случае Герцен движение познания берет как прогрессивное, восходящее развитие, знаменующее переход от простого к сложному. Одним словом, Герцен как диалектик опровергает мистика и формалиста Киреевского.

Таким образом, и до спора с Хомяковым и после него Герцен **одни и те же** доводы выставляет против славянофильской концепции. Все это заставляет нас предполагать, что и в самый момент спора он оперировал теми же самими доводами.

В своих первых столкновениях со славянофилами Герцен выступает не только как философ, глубоко уяснивший себе Гегелевскую диалектику, но и как мыслитель, в общем и целом твердо ставший на позиции атеизма.

Излагая в «Б. и д.» свой спор с Хомяковым, Герцен пишет: «...Знаете ли что,—сказал он (т. е. Хомяков — Д. Ч.) вдруг, как бы удивляясь

сам новой мысли, — не только одним разумом нельзя дойти до разумного духа, развивающегося в природе, но не дойдешь до того, чтобы понять природу иначе, как простое, непрерывное брожение, не имеющее цели, и которое может продолжаться и остановиться. А если это так, то Вы не докажете и того, что история не оборвется завтра, не погибнет с родом человеческим, с планетой¹.

— Я Вам и не говорил, — ответил я ему, — что я берусь это доказывать; я очень хорошо знал, что это невозможно.

— Как, — сказал Хомяков, несколько удивленный, — Вы можете принимать эти страшные результаты свирепейшей имманенции и в вашей душе ничто не возмущается.

— Могу, потому что выводы разума независимы от того, хочу я их или нет.

— Ну вы, по крайней мере, последовательны; однако, как человеку надобно свихнуть себе душу, чтобы примириться с этими печальными выводами нашей науки и привыкнуть к ним.

— Докажите мне, что не наука ваша истинное, и я приму ее так же откровенно и безбоязненно, к чему бы она меня ни привела, хоть к иверской.

— Для этого надо иметь веру.

— Но, Алексей Степанович, вы знаете: «на нет и суда нет» («Б. и д.» т. I).

Не нужно думать, что атеизм Герцена в этот период был последователен. Рассуждая теоретически Герцен признавал несомненность принципов атеизма, но тяжелые личные переживания, временами заставляли Герцена колебаться в этих вопросах или, по крайней мере, желать личного бессмертия.

26 мая 1843 г. (т. е. 5 месяцев спустя после первого спора с Хомяковым) Герцен заносит в свой дневник: «на днях говорили о бессмертии. Я не верил в бессмертие, но желал его; этот раз я с ужасом заметил, что мне все равно и что мысль уничтожения даже сладка в иную минуту».

Следовательно, не веря в бессмертие, Герцен иногда желал его. Но эти желания не были показательны для настроений Герцена, напротив отрицательное отношение Герцена к религии в конце 42-го года сложилось окончательно.

Так, например, в марте того же года, Герцен заявляет, что «вся религиозная сторона упования» для него в Наташе. «Иной религии я не знаю, вера в человечество, вера во всеобщее слишком широка, слишком безлична; она свята мне, но я говорю об индивидуальном веровании, об частном возношении и спокойствии». (13 марта 1843 г.)

¹ Этот тезис Хомякова в дневнике Герцен излагает таким образом: «философия ведет к имманенции, но если само познание, субъективность, развертывается погруженные в мир реальный, мир реальный *idealiter* должен развиваться в самопознание, но может *gehemmt sein* на дороге случайностью, стало, можно предположить такую эпоху вселенной, в которой субъективности, сознания вовсе нет, а есть *dumpfes unklares für sich* брожение, — а если планета такая же индивидуальность, как индивидуальность человека, то развившееся до сознания, она может погибнуть, и с ней весь побежденный процесс, который должен был бы продолжаться на всех. Но из них каждое также зависит от случайности — отсюда хаотическое странное воззрение». (Дневник, запись от 20 декабря 1842 г.).

Атеизм Герцена был в значительной степени подкреплён влиянием на него Фейербаха (со середины 1842 г.), и заставлял Герцена все критичнее и критичнее относиться к Гегелю. Атеизм у Герцена был одной из ступеней перехода от идеализма к материализму. Герцен как атеист сложился ранее, чем Герцен-материалист.

Критикуя философские взгляды раннего славянофильства (1842 — 1843 гг.) с позиций атеизма и гегелевской диалектики, Герцен, конечно, отрицательно относился и к историко-культурным теориям славянофильства.

Философское мировоззрение Герцена (учение о единстве бытия и мышления, мысль как сущность самой природы, развитие человечества как развитие его мышления и т.д.) предопределяло просветительский характер его взглядов. Человеческому разуму и его развитию Герцен отводит огромную роль. При этом диалектик Герцен все время подчеркивает, что прошлые моменты человеческого мышления готовят настоящее: и поскольку в прошлом история человеческой культуры протекала по преимуществу на западе, постольку и новая культура может явиться только завершением западной культуры.

«Удивляюсь, как славяно-беснующиеся не понимают истории, не понимают европейского развития, — это помешательство. Славяне в будущем, вероятно, призваны ко многому, но что они сделали в прошедшем со своим стоячим православием и чуждостью от всего человечества?» (23 июня 1843 г.) (71). «Исключительность» русского развития — не достоинство, а недостаток. Эта исключительность состояла в том, что Россия стояла в течение многих веков в стороне от культурного развития, представляя из себя «стоячее болото». Славянофилы находят, что «в этой стоячести вся прелесть созерцательной жизни. Против этого говорить нечего, разные критерии, — надобно итти врозь, или замолчать». (26 окт. 1843 г.) (87).

Этот застой Киреевский и Хомяков хотели оправдать христиановизантской религией; Аксаков и Самарин — западной наукой (они «по Гегелю доходят до православия» — Герцен). Герцен совершенно справедливо считает, что эти различия между славянофилами несущественны. Общая основа всего славянофильского мировоззрения — отрицание западной культуры, восхваление отсталости и застоя, апелляция к вере, религии — одна у Киреевских и Хомяковых, Самариных и Аксаковых: только первые последовательнее вторых.

Прозорливость Герцена сказывается не только в том, что он считает несущественными различия между Хомяковыми и Аксаковыми, но и в том, что он видит эти различия. Именно Аксаков и Самарин впоследствии сошлись с либеральными западниками на общей платформе отстаивания прусского пути развития капитализма.

Критикуя славянофилов за отрицание западной культуры, Герцен в тоже самое время подчеркивал огромную роль славян в будущем; в дневнике от 29 января 1844 г. мы находим: «Главная ошибка их (т. е. славянофилов — Д.Ч.), что веря (и не без основания) в огромное будущее славян, как того времени, которое имеет призвание своею непосредственностью соответствовать логически - историческому вопросу, выработанному Европой, они хотят и в самом младенчестве его видеть что-то высшее европейского развития, как будто возмож-

ность будущего значит превосходство и над действительностью, развитою и осуществившую свое призвание». (101).

Как видим, здесь Герцен еще целиком стоит на позициях гегель-янской концепции исторического развития: новый народ воспринимает «логически-исторический вопрос», выработанный другими народами; история всех народов—единое, закономерное движение родового разума человеческого. Этапы, пройденные одним народами, должны послужить пьедесталом для развития других народов. Великое будущее России будет обеспечено при том условии, если она воспримет все ценное, добытое Европой. Зерном, из которого все вырастет, явится западная культура. Кто разовьет это зерно — «в этом весь вопрос. Славяне ли, оплодотворяясь Европой, одержат идеал ее и приобщат к своей жизни дряхлую Европу или она нас приобщит к поюневшей жизни своей» (107). Полного разрешения вопроса «далеко нет», решая этот вопрос, Герцен сам еще колеблется (1843 г.). Однако, он все более и более склоняется к той мысли, что «Европа приобщит нас к поюневшей жизни своей».

Не только прошлая культура европейских народов, но и их настоящая жизнь должна дать непосредственный толчок развитию славянских народов.

Не забудьте, что все эти мысли складывались в начале 40-х годов, в период черной реакции николаевского режима, в то время, как на западе вызревали предпосылки революции 48-го года.

Поэтому-то, не переставая горячо любить русский народ и твердо верить в его великое будущее, Герцен совершенно определенно становится на позиции западничества и ведет борьбу со славянофилами, не только в плане узко-философском, но и широком, социально политическом.

Личные связи и симпатии на первых порах тормозили развертывание этой борьбы. Дневник Герцена пестрит замечаниями, в которых он воздает должное личным качествам, честности и благородству Киреевского, Аксакова и Самарина. В декабре 1844 г. Герцен признается: «наши личные отношения иногда вредят характерности и прямоте мыслей. Мы, уважая прекрасные качества лиц, жертвуем для них резкостью мысли. Много надобно иметь силы, чтобы плакать и все-таки уметь подписать приговор Камилля Демулена».

Эти личные связи Герцена, с одной стороны, проявляющаяся иногда у него нерешительность при разрешении вопроса о том, кто явится непосредственным наследником ценного зерна западной культуры, с другой, приводили к тому, что первое время Герцен не так резко, как Белинский, выступал против славянофилов. Получив 17 мая 1844 г. огромное «вроде диссертации» письмо от Белинского, в котором последний упрекает его в дружбе со славянофилами, Герцен пишет: «Странное положение мое, какое-то невольное *juste milieu* славянском вопросе: перед ними я человек запада, перед их врагами человек востока». Но Герцен все время прекрасно видел все несходство своего мировоззрения со взглядами славянофилов и понимал необходимость борьбы со славянофилами.

За пять дней до получения письма от Белинского (12 мая) Герцен говорит о том, что «истинного сближения между их (славянофилов—Д.Ч.) воззрением и моим не могло быть», в июне 1843 г. называет сла-

вянофилов «славянобеснующими», а в ответном письме к Белинскому признается, что он «вовсе не так далек от многих воззрений его». Но, если в конце 42-го и даже в 43-м году, несмотря на противоположность взглядов, между Герценом и славянофилами было «доверие и уважение», в силу которого Герцен иногда «жертвовал резкостью мыслей», то логика борьбы со славянофилами привела в конце концов Герцена к разрыву и личных отношений с ними. По-прежнему признавая высокие личные качества некоторых славянофилов (особенно Самарина и Аксакова), Герцен с необычайной резкостью обрушивается на реакционные бредни, пропагандируемые славянофилами. В дневнике Герцена 1844 г. сплошь и рядом можно встретить такого рода оценки представителей славянофильства: «Суетный сорокалетний парень Хомяков, просмеявшийся целую жизнь». «Безумному Хомякову все идет: и эта многосторонность публичных женщин, и это лукавство, предательски согласующееся, и этот смех, которым он встречает негодование» (154). «Аксаков становится скучен от фатализма московщины» и т. д. «Белинский прав, — признается себе Герцен 4 сентября 1844 г., нет мира и света с людьми до того разными». И 30 декабря 1844 г., в период, когда борьба со славянофилами приобрела особую остроту, а в самом ходе борьбы славянофилы не останавливались даже перед доносами правительству на западников (правда, написанными в стихотворной форме), Герцен заносит в свой дневник:

«Языков написал еще два стихотворения: одно против нас же, другое против Чаадаева, более оскорбительное и подлое, нежели первое. Гадкая котерия, стоящая за правительством и церковью и смелая потому, что им громко отвечать нельзя. Они, кроме Аксакова и Киреевских, не имеют тени гуманности и благородства. И что за сумбур в голове у этих людей. Недавно я вытеснял на чистую воду Хомякова из-за леса фраз, остроум, анекдотов, которыми он уснащал свою речь, и вывертывался старыми понятиями идеализма, бытыми мистическими представлениями» (155).

Все приведенные выше высказывания Герцена свидетельствуют не только об его отрицательном отношении к славянофильству, но и активной борьбе с последним. Вместе с Белинским Герцен выступает в качестве просветителя демократа, стремящегося отдать все свои силы преобразованию России. Борьба со славянофилами укрепляла Герцена на позициях демократизма и атеизма и во многом содействовала переходу Герцена на материалистические позиции.